

## Neuzeitliche Metaphysik und antike Adelsdichtung

Eine vormetaphysische Parallele zu Schopenhauers Menschenbild

Von Heinz Gerd Ingenkamp (Bonn)

Eine moderne Philosophie kann man auf verschiedene Weise mit antikem Gedankengut vergleichen. Man kann z. B. ihre Lehrinhalte durchgehen und in der Antike nach Entsprechendem fragen, und so habe ich es im Jahrbuch 1984 versucht. Es geht auch anders. Jede große Philosophie hat zwar eine unverwechselbare Individualität, und man kann somit von ihr sagen, sie sei unvergleichlich. Das hat sie mit den Individuen der Menschenwelt gemein. Genau wie diese aber läßt sie sich auch als Individuum einer Art, diese Art wieder als Untergruppe einer Gattung auffassen. Geht man die hier angedeutete Stufenleiter zu hoch hinauf, so findet man überhaupt nichts mehr von der individuellen Philosophie, von der man ausgegangen ist; bleibt man zu nahe bei ihr, so kann man sie kaum zu anderem in Beziehung setzen. Zwischen diesen Extremen aber gibt es ein hinreichend großes Feld, wo die Philosophie schon in eine Gruppe mit anderen eingefügt ist und gewissermaßen ihre Eigenheiten aufgegeben hat, sich jedoch bei dem, der auf die Gruppe blickt, immer noch als Individualität in Erinnerung bringt. Spricht man über eine Philosophie von diesem Standpunkt aus, so sagt man im allgemeinen, man spreche über ihren „Geist“, denn dieser ist nichts anderes als ihr Anliegen, in dieser Weise allgemein gefaßt.

Wenn wir die Art, wie wir alltäglich auf die Welt sehen, einmal unseren „ersten Blick auf die Welt“ nennen, dann ist die Metaphysik Schopenhauers die Darlegung dessen, was ein zweiter Blick auf die Welt ihn hat sehen lassen. Solche Philosophien gibt es auch sonst, wobei das auf zweite Weise Geschehene in ganz verschiedenem ontologischen Verhältnis zu unserer „ersten Welt“ stehen kann. Über diese ontologische Verschiedenheit kann man aber dann hinwegsehen, wenn es einem lediglich darum geht, die Auffassungen der Philosophen über dasjenige nachzuzeichnen, was sie die Welt neben und hinter unserer Alltagswelt auf sie *noch* sein lassen. Mein Beitrag zum Jahrbuch 1985 sollte in diesem Sinne Schopenhauer zu Platon in Beziehung zu setzen. Mit seiner Vorstellung von einer nur *für uns* durch den Intellekt geordneten, an sich aber umtrieblich-chaotischen Metawelt erhebt er die bisher nachdrücklichste Gegenrede gegen Platon, für den die uns umgebende „erste“ Welt durchaus chaotisch, die dahinterstehende Metawelt aber reine, sublimale Gestalt war. Für Platon ist wissenschaftliches Denken immer Denken des Seienden; für Schopenhauer ist begriffliches, somit wissenschaftliches Denken des Seienden eine unsinnige Vorstellung, denn Denken ist eine (Gehirn-, Intellekt- und somit) Willensfunktion, die uns über die Chaotik des Seienden betrügt, um uns an es, ans Chaos, zu verraten.

Dem folgenden Beitrag liegt eben diese Methode zugrunde. Ich will den „Geist“ des Schopenhauerschen Menschenbildes mit dem des antiken Adelsdenkens vergleichen.<sup>1</sup> Dazu müssen die jeweiligen Menschenbilder in der angemess-

senen Weise allgemein gefaßt werden; die folgende Skizze des Schopenhauerischen Menschenbildes ist somit absichtlich nicht weiter ausgeführt, weil die Erinnerung an zu viele weitere Züge die Vergleichbarkeit seiner Lehre unnötig beeinträchtigen würde.

Sein Menschenbild entnehmen wir für unsere Zwecke zwei Lehren: der von der Identität des Willens und des Leibes und der vom intelligiblen Charakter.

Die Lehre von der Identität von Wille und Leib ist schon durch die Verwendung des Wortes „Wille“, das die Formel für eine ganze Philosophie darstellt, als individuell und somit als unvergleichlich gekennzeichnet. Im Hinblick auf das andere Glied des anstehenden Vergleiches (eben das antike Adelsdenken) wäre sie hinreichend verallgemeinert, wenn wir sie als Lehre von der Einheit des menschlichen Inneren, des menschlichen „Herzens“ also, mit seiner äußeren Erscheinung fassen (vgl. S. 48 mit Anm. 6).

Die Lehre vom intelligiblen Charakter<sup>2</sup> sodann ist eine komplizierte metaphysische Theorie mit dem für unsere Zwecke verkürzten Inhalt, daß jede einzelne unserer empirischen Taten nichts ist als ein Aspekt unseres vorgegebenen, unveränderlichen Wesens, das jenseits des Zugriffs des Satzes vom Grunde als Idee existiert, aber nun, in der empirischen Tat, unserem dem Satz vom Grund unterworfenen Erkenntnisvermögen gegeben ist. Die Teilung unseres Wesens in Züge, die Konkretisierung dieser Züge in Handlungen: all das ist Werk des gemäß dem Satz vom Grund konstruierenden Intellekts; von den Mechanismen dieses Intellekts befreit, „sähen“ wir immer unser ganzes, unteilbares Wesen und nur dies. Derjenige nun, der zwischen den beiden Erkenntnisweisen hin- und hersieht, kann deswegen sagen, daß in *jeder* unserer empirischen Taten sich unser *ganzes* Wesen ausprägt. Und nicht nur in unseren Taten, sondern ebensosehr, ja noch mehr, in den diesen Taten vorangehenden, sie begleitenden oder ihnen folgenden Regungen unseres Inneren, die wir ja auch, als unter dem Satz vom Grund unserem Bewußtsein gegeben, wahrnehmen, beobachten, zueinander und zu unseren Taten sowie zur Außenwelt überhaupt in Beziehung setzen können. Es ist ja klar, daß das, wovor wir Angst haben, was wir lieben, beneiden, wem wir zürnen, und *wie* wir Angst haben, lieben, neiden, zürnen, uns noch unmittelbarer als die fertige Tat entlarvt und zeigt, wer wir wirklich sind. Dasselbe gilt von der Art und den Objekten unserer Lust und unserer Unlust. Wann immer wir in unserem Selbstbewußtsein darauf stoßen, stoßen wir damit eben auf unseren Charakter („Im Herzen steckt der Mensch ...“, W II 270), insoweit er, an und für sich eine zeitlose Idee, sich unserer Wahrnehmung und unserer Reflexion darbietet.

Diese hier absichtlich in ihrer allgemeinsten Form skizzierte Lehre muß ebenfalls auf eine noch allgemeinere Ebene gehoben werden, die es ermöglicht, sie mit einer anderen vergleichbar zu machen, und die Stärke des Eingriffs muß von dem anderen Glied des Vergleichs abhängen. Danach empfiehlt es sich, in dem Skizzierten die Lehre zu sehen, daß alle unsere Regungen und Taten einer einzigen Quelle entspringen: eben dem, was wir *sind*, oder: daß unsere Regungen und Taten unser *So-Sein* repräsentieren.

Ein paar Worte zur Konkretisierung dieser Lehre. „Jeder Zoll ein König“, sagt Lear von sich selbst (IV 6, 110). Das inzwischen in den Alltagsgebrauch übergegangene und zur Formel gewordene Wort (wir können auch sagen „Jeder

Zoll eine Dame“ usw.) verwenden wir, seiner ursprünglichen Anwendung entsprechend, wenn wir sagen wollen, daß jemand durch und durch etwas Bestimmtes ist, z. B. König. Dem, über den wir sagen „Jeder Zoll ein König“, trauen wir keine unkönigliche Geste, ebensowenig eine unkönigliche Lust oder Angst zu: er *ist* einfach ein König, das Königsein prägt sich in allen einzelnen Handlungen usw. aus. Wenn der König nun wirklich einmal etwas Unkönigliches tut, dann können wir verschieden reagieren. In der Selbstrezension der „Räuber“ von 1782 sagt Schiller: „Bei Verbrechern ... erheben wir auch schon einen geringen Grad von Bosheit zur Tugend, sowie wir im Gegenteil alle unseren Witz aufbieten, im Glanz eines Heiligen Flecken zu entdecken.“ So sehen wir die Sache an, wenn wir sie *dramatisch* sehen wollen. Wir wollen „Charaktere“, und die müssen *farbig* sein. Schopenhauer urteilt anders, nämlich „... daß die wahre Ehre (in unseren Beispielen also Königsein, Heiliger-Sein), ... ein Mal verloren, nie wieder herzustellen ist, sondern der Makel einer einzigen nichtswürdigen Handlung (fügen wir von uns aus hinzu: Bewegung, Äußerung, auch Lust, Angst, Neigung) dem Menschen auf immer anklebt, ihn, wie man sagt, brandmarkt“ (E 51). *Kein* Zoll dann mehr ein König. Das ist *moralische*, auch *metaphysische* Sicht. „Jeder Zoll ein Schuft“ sagen wir nicht oder selten. Täten wir es, könnten wir auf eine aus dem Rahmen fallende anständige Handlung ebenso verschieden reagieren wie in dem anderen Fall. Schopenhauer würde dem Schuft konzедieren, einmal mit gehörigem Effekt gehandelt zu haben (Immerhin hat er auch einmal ...), aber er bliebe doch für ihn ein Schuft, und sogar, wenn auch jetzt vielleicht *cum grano salis*, jeder Zoll: „Jedoch bestimmen diese [sc. die Motive] nie mehr, als das was ich zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen will; nicht aber daß ich überhaupt will, noch was ich überhaupt will, d. h. die Maxime, welche mein gesamtes Wollen charakterisiert“ (W I 127).

Die Redensart, besonders in der ersten Form (Jeder Zoll ein König, eine Dame usw.) kennt jeder, über ihren Sinn besteht wohl Einigkeit; aber es ist etwas anderes, sie zu einer Formel für ein Menschenbild zu machen und sich dazu zu bekennen. In der archaischen Periode der griechischen Kultur war es der Adel, der so von sich dachte. Wenn wir das behaupten, haben wir die Zusammenfassung des hierhin gehörigen Materials und seine Verallgemeinerung schon vorweggenommen.

Das Wesen des Menschen liegt fest, wie Pindar (6./5. Jh.) sagt, durch das Wirken der Götter oder durch „phyä“, den „Wuchs“. Alles bloß Angelernte taugt nichts.<sup>3</sup> Keinem kann zu einer guten phyä verholfen werden, aber wer gute Anlagen hat, der kann sich von einem guten Erzieher „wetzen“ lassen, so daß seine Anlagen sich entfalten können.<sup>4</sup> Ein solcher Erzieher ist der megarische Aristokrat Theognis (6. Jh.), der seinen Zögling Kynos wie folgt „wetzt“: „Geh nicht mit Schlechten um, sondern halte dich immer an die Guten. Mit diesen iß und trink, bei diesen sitze, tu alles, um denen zu gefallen, die mächtig und groß sind. Denn von Edlen wirst du Edles lernen; wenn du aber mit Schlechten verkehrst, so wirst du auch die dir bereits eigene Geisteshaltung verlieren.“<sup>5</sup> Der Dichter verweist den jungen Mann also an Leute, die bereits fraglos als „Gute“, d. h. als echte Angehörige der Oberschicht von dieser Schicht anerkannt sind. Ihnen soll er sich zugesellen, und zwar offenbar gerade dann, wenn es unge-

zungen zugeht. Theognis schickt ihn also nicht etwa in den Rat oder zu religiösen Veranstaltungen. Wer das täte, trennte implizit die *wichtigen Sachen* von den *bloßen Formen*: er erzöge zu Ernsthaftigkeit und Vernunft in Geschäften mit Menschen und Göttern und hielte die Formen, gar die Pose, für nebensächlich. Wer aber seinen Zögling so entschieden nicht an Sachen, sondern an Personen verweist und ihm dann auch noch aufträgt, sich durch Umgang mit diesen Personen in sie einzuleben, dem geht es über die *ernste Sache* hinaus um *jede Sache* (also auch um richtiges Lachen, Ausgelassensein, wohl auch Zornigwerden, Schelten usw.) und über die *Sache* hinaus auch noch um die *Form*, d. h. die Haltung, die Stimmlage, den Gesichtsausdruck, die Gestik usw. Der „Gute“ ist eben *jeder* Zoll ein „Guter“.

Dazu gehört dann aber auch noch mehr — auch wenn man bei der heutigen Anwendung der Redensart davon absehen kann: nämlich das Aussehen. Nun erinnern wir uns der Lehre Schopenhauers von der Identität des Willens und des Leibes. Diese Identität wird sinnfällig im Gesichtsausdruck, für den durchweg von oben bis unten von Kleidern verhangenen nachgriechischen Menschen jedenfalls vorzüglich dort. „Dem Einen“, sagt Schopenhauer, „leuchtet die Güte des Herzens aus den Augen, oder auch der Stempel des Genies thront auf seinem Antlitz. Der niederträchtigen Physiognomie eines Andern ist das Gepräge moralischer Nichtswürdigkeit und intellektueller Stumpfheit, von den Händen der Natur selbst, unverkennbar und unauslöschlich aufgedrückt: er sieht darein, als müßte er sich seines Daseyns schämen. Diesem Aeußern aber entspricht wirklich das Innere.“<sup>6</sup>

Wozu der Grieche „kalón“ sagt, das ist schön anzusehen, von guter, brauchbarer Qualität und ehrenwert; manchmal hat das Wort alle Bedeutungen zugleich. Was sich ziemt (*prépei*) ist ursprünglich das, was „sichtbar herausragt“.<sup>7</sup> Solchen Konzepten entspricht das Menschenbild. Der Dichter Simonides (6./5. Jh., über 30 Jahre älter als Pindar) ist ein kritischer, skeptischer Mann, der persönlich das Ideal, das er in den folgenden Versen beschreibt, für kaum erreichbar hält. Mit seiner resignierenden Skepsis wendet er sich gegen die, die daran glauben, daß dies Ideal doch oft genug, und zwar eben unter den „Guten“ erreicht wird:

Schwer ist es, wahrhaft ein guter Mann zu werden,  
an den Armen und den Beinen und an Verstand  
viereckig, ohne Tadel fertig hergestellt.<sup>8</sup>

Pindar besingt Aristokleides als „schön — und das tuend, was seiner Schönheit entspricht“.<sup>9</sup> War ein „Guter“ nicht eigentlich schön, so fand man wenigstens andere Vorzüge wie „riesiggroß“ oder „standfest“.<sup>10</sup> Die Helden von Ilias und Odyssee sind in diesem Sinne schön, wie die Götter, die die Herren, die sich diese Epen vorsingen ließen, nach ihrem eigenen Bilde geschaffen hatten.

Ausnahmen gab es, natürlich, sogar bei den Göttern: Hephaist hinkte (allerdings nicht von Geburt), und an seinem geschäftigen Herumstolpern bei der Bedienung der anderen Götter entzündet sich das homerische Gelächter.<sup>11</sup> Aber es ist etwas anderes, wenn ein dreister Schreier von draußen, der also nicht dazugehört, Thersites, so charakterisiert wird:

Viele ungebührliche Worte barg er im Herzen,  
immer verkehrt, ohne Maß und Ziel, mit den Fürsten zu hadern,  
wo ihm nur etwas erschien, das lächerlich vor den Argeiern  
wirkte, der häßlichste Mann, der gegen Troja gekommen:  
Säbelbeinig und hinkend auf einem Fuße, die Schultern  
höckrig, gegen die Brust zusammengebogen; darüber  
spitzte sich zu sein Kopf, besät mit spärlicher Wolle.  
Widerlich war er zumal den Herrschern Achill und Odysseus;  
beide schmähte er stets. Doch jetzt mit schrillum Gekreische  
schalt er den edlen Herrn Agamemnon ...<sup>12</sup>

Ein bedeutender Pindarkenner schreibt, daß der Dichter „im körperlichen Vorzug etwas fand, das ihn zutiefst beeindruckte und ihn zu Spekulationen über die wahre Bedeutung von Erfolg und Ruhm veranlaßte“:<sup>13</sup> so eng gehört alles zusammen: Schönheit, etwas Rechtes können (aretä) und Ruhm.

Schließlich noch ein letzter Schritt. Die Schlechten, die nicht dazugehören, werden von Theognis so charakterisiert: „Die, die vordem weder Recht kannten noch Brauch, sondern um die Seiten Ziegenfelle trugen und außerhalb dieser Stadt wie die Hirsche wohnten ...“<sup>14</sup> Es gehört auch das zusammen: Kein Recht kennen, Ziegenfell, am Wald wohnen. Nun darf man daraus nicht schließen, daß die griechischen Adligen einen Kleiderkult trieben: sie zogen sich schlicht an:<sup>15</sup> aber auch, wenn das der Geschmack ist, gibt es Unterschiede, die Welten bedeuten.

Die Adelsmentalität weist von Volk zu Volk Unterschiede auf. So mag das Konzept der Einheit von Innen und Außen nicht zum Weltbild jeder Aristokratie gehören. Diese Idee ist jedenfalls typisch griechisch; vom Adel ausgehend hat sie das Denken des ganzen Volkes geprägt,<sup>16</sup> und wer daran zweifelt, mag sich die archaische oder die klassische Plastik ansehen. Es ist also gerade das griechische Adelsdenken, das uns angeht, wenn wir mit Schopenhauer zu tun haben.<sup>17</sup>

Als die sozialen Verhältnisse noch einfach waren, dachte die Oberschicht wie dargestellt — weil sie es sich leisten konnte. Die andere Schicht mußte, wenn sie bei all ihrer Plackerei überhaupt dazu kam, über sich nachzudenken, notwendigerweise jedenfalls dann anders denken, wenn sie ihr Los verbessern wollte. Für Odysseus und seine Schicht — und somit auch für Homer, ihren Dichter — ist das ungehörige Benchmen des Thersites und sein Aussehen eine unmittelbare Einheit; einem solchen Menschen sagt man, und entsprechend auch Odysseus:

Denn so erbärmlich wie du ist schwerlich einer zu treffen  
unter den Menschen, die mit den Atriden vor Ilion zogen.  
Nie *drum* nenne dein Mund die Könige vor der Versammlung ...<sup>18</sup>

Er soll also die Könige nicht in seinen dreckigen Mund nehmen — so klänge es in Prosa und in weniger erhabener Umgebung. Anschließend prügelt der Adlige den Kritiker durch, und auch hier ist sein Verhalten und die Reaktion der anderen im Einklang mit dem gesamten Menschen- und Klassenbild, das wir schon kennen. Aber was muß *Thersites* sich gesagt haben, wenn er trotzdem redete, gegen die Folgen, die er erwarten mußte? Er mußte sich doch sagen: „Ich bin zwar unansehnlich, ich bin ferner kein Täter großer Taten, meine Reden sind

nicht geschliffen, meine Bewegungen nicht vornehm, mir fehlt überhaupt jenes rätselhafte Charisma, das die ‚Guten‘ auszeichnet — aber klug bin ich doch und recht habe ich außerdem.“ Sein Verhalten, also die Tatsache, daß er redet, zeigt, daß er ein anderes Menschenbild hat als die Herren: daß er sich zerlegt, mit dem einen, entschuldigenden Auge auf sein Äußeres und die Art blickt, auf die er nach außen wirkt, mit einem ganz anderen aber auf sein Inneres, wo Weisheit und Vernunft zuhause sind — während die Könige bei all ihrem „Gut“-Sein offenbar so klug nicht sein können. Daß er oder seinesgleichen sich das tatsächlich sagte, entnehmen wir einem provokativen Gedicht des Dichters Archilochos (7. Jh., kein ganzes Jh. nach der Aufzeichnung der Ilias), das sich deutlich gegen das homerisch-adlige Heldenideal wendet:

„Ich schätze nicht den Feldherrn, der hochgewachsen ist und mit großen Schritten einhergeht, der auf seine Locken stolz ist und seinen Bart gestutzt hat. Vielmehr möge er klein sein, mit krummen Beinen, sicher auf seinen Füßen stehend und voll Beherrschung.“<sup>19</sup>

Zu ähnlichen Überlegungen gibt auch Theognis Anlaß. Der Dichter stemmt sich gegen einen gesellschaftlichen Umbruch, der bereits im Gange ist. Was er erlebt, ist, daß jene ziegenfelltragenden „Schlechten“ von draußen sich plötzlich wie Herren benehmen, und voll Empörung ruft er aus: „Diese Leute sind jetzt ‚Gute‘!“ Natürlich ändert er sein Menschenbild nicht; was er sagen will, ist: „Treibt sie zurück nach draußen, zwingt sie, das Ziegenfell wieder anzuziehen!“ Aber was werden sich die „Schlechten“ gesagt haben, als sie so zu handeln anfangen, wie es Theognis zur Verzweiflung brachte? Sie haben sich gesagt: „Ziegenfell hin, Ziegenfell her — wir werden schon zeigen, was wir trotz allem Anschein wirklich sind: daß wir nämlich im ‚Wesentlichen‘ genauso ‚Gute‘ sind wie die in der Stadt.“ Auch diese Menschen müssen also differenziert haben, wo die Gegner eine Einheit sahen. Diese Einheit konnten sie sich nicht leisten, und so begannen sie, pragmatisch und effektiv, anders von sich zu denken als die Herren es ihnen vortaten.

Der nächste Schritt ist dann, das Innere zu *zerlegen*, wie es im Gefolge des Antipoden der Adelsmentalität, Sokrates, vor allem beim Adligen Platon geschieht.

Damit ist nun das Menschenbild des griechischen Adels für die Zwecke dieses Beitrags hinreichend geklärt; das Gegenkonzept der „Schlechten“ sollte es noch klarer hervortreten lassen. Es ergab sich also erstens, daß der Adlige ein einfacher und ein geschlossener Mensch war: denn wenn man jemanden, der gute Anlagen hatte, dazu bringen wollte, diese Anlagen zur Entfaltung zu bringen, so verwies man ihn an die *ganzen* „Guten“, nicht an bestimmte, aus dem Gesamten herausdestillierte Züge oder an ausgewählte, zu bestimmten Zeiten nach vorgeschriebenen Ritualen vollzogene Handlungen. Ein „Guter“ ist man durch und durch oder gar nicht. Ein eigenes, vom Verhalten getrenntes Innen gab es nicht: wir sahen soeben, daß die Einführung eines solchen Innen eine Waffe war, die sich — mit Schopenhauer zu reden — der Wille anderer schuf, um ans Licht zu kommen. Für den „Guten“ gab es die Einheit von Worten, Taten, Gebärden, unwillkürlichen Regungen, und diese Einheit muß derjenige, der späterem Denken gemäß zu sezieren gewöhnt ist, als die Einheit

des Innen in sich und die Einheit dieses Innen mit dem von diesem Innen gesteuerten „Äußerungen“ (Worten, Taten usw.) ansehen. Dieser so in die Sprache späteren Denkens übertragenen und somit verallgemeinerten Adelsidee entspricht aufs genaueste Schopenhauers Lehre vom intelligiblen Charakter. Noch eine Anmerkung zur Einheit des Innen. Wenn ein Späterer ein Innen ansetzt, dann *muß* er es, will er als Verwandter des griechischen „Guten“ gelten, *eins* sein lassen. So heißt es dann auch bei Schopenhauer: „... von ihm [sc. dem Willen] ist im Grunde die Rede, so oft ‚Ich‘ in einem Urtheil vorkommt“,<sup>20</sup> und dieser Satz weist speziell den Anspruch des *Intellekts* auf eine Sonderrolle zurück. Ebenso gilt von den anderen dem Selbstbewußtsein gegebenen Regungen (Affekte, Schmerz- und Lustempfindungen), daß sie nichts sind als Art- und Gradmodifikationen des Willens;<sup>21</sup> dies erkennt, „wer nur irgend das Wesentliche ... festzuhalten vermag“.<sup>22</sup>

Zweitens: Der griechische Adlige differenzierte nicht zwischen äußerer Erscheinung (d. h. dem, was diese Erscheinung erwarten ließ) und dem, was spätere Philosophie als „Innen“ bezeichnet hätte. Die dieser Auffassung in ihrer Verallgemeinerung entsprechende Lehre Schopenhauers ist die Lehre von der Identität des Willens und des Leibes.<sup>23</sup> Diese Lehre ist ein anspruchsvolles neuzeitliches Philosophem, aber es hat, wie Schopenhauers Gedanken überhaupt, den Kontakt zum einfachen Denken nicht verloren. So kompliziert der Gedanke in seiner vollen Ausprägung auch ist, so einfach ist seine nichtmetaphysische, allgemeinere Stufe, ähnlich, wie die vormetaphysische Stufe der Ideenlehre das einfache Sich-Verlieren an einen Gegenstand (W I 210) ist.

Bisher beschäftigte uns Schopenhauers *Menschenbild*. Alles Allgemeine aber, was sich über sein Menschenbild sagen läßt, läßt sich auf sein *Weltbild* übertragen, weil Schopenhauers Konzeption eben „aus Einem Stück geschnitten, ... , ohne Fugen und Flickwerk“ (N 142) ist.

Für uns gilt also erstens, daß es wie auf den Menschen, so auf alles andere zutrifft, daß die dem Innen entsprechenden Äußerungen eine Einheit sind, deren Bezugspunkt der intelligible Charakter ist. Schopenhauer kann nämlich sagen:

„Der intelligible Charakter fällt also mit der Idee, oder noch eigentlicher mit dem ursprünglichen Willensakt, der sich in ihr offenbart, zusammen: insofern ist also nicht nur der empirische Charakter jedes Menschen, sondern auch der jeder Thierspecies, ja jeder Pflanzenspecies und sogar jeder ursprünglichen Kraft der unorganischen Natur, als Erscheinung eines intelligibeln Charakters, d. h. eines außerzeitlichen untheilbaren Willensaktes anzusehn.“<sup>24</sup>

Zweitens: Die Einheit von Innen und Außen jenseits des eigenen Leibes hat Schopenhauer in einer eigenen Schrift mit dem Titel „Ueber den Willen in der Natur“ behandelt, aber nicht nur dort. Der prägnante Satz „Jedes Wesen ist sein eigenes Werk“<sup>25</sup> verdichtet die Argumentation der Schrift zu einem gewaltigen Bild; man könnte dasselbe auch von jedem Ding, jeder Kraft sagen.

Verwandt ist Schopenhauer mit der antiken Adelsdichtung allerdings nur, solange man nicht davon abgeht, beide Seiten als Beschreibende zu sehen. Schopenhauer erzieht nicht zum Adel. *Mahnung*, so oder so zu *sein*, ist in Schopenhauers metaphysischer Theorie ein Unding. Wo er einmal rät, in seinen Aphorismen zur Lebensweisheit, die er in der Einleitung ja auch scharf genug

von seinem übrigen Werk abtrennt, tritt er nicht einmal als nur „wetzender“ Nachfahre der Adelsdichter auf. Hier steht er ganz woanders, nämlich an der Seite Epikurs.<sup>26</sup>

### Anmerkungen

<sup>1</sup> Bei Schopenhauer finden sich in diesem Zusammenhang Hinweise auf „die Alten“, aber die von ihm zitierten sind alle später als die hier ins Auge gefaßte Literatur, so W 346 („die Griechen“, Aristoteles, Stoiker, Paulus), E 53 (Sokrates, Aristoteles, Velleius Paterculus), E 178f. (Platon, Prophyrios), P II 242f. (Platon und die — hier nicht hingehörigen — Brahmanen).

<sup>2</sup> Haupttext: das 3. Kapitel der Preisschrift über die Freiheit des Willens, E 26ff.

<sup>3</sup> Olympie 2, 86 ff., 9, 100ff., Pythie 8, 44ff., Nemee 7, 54 ff.

<sup>4</sup> Olympie 10, 20f.

<sup>5</sup> Theognis 31—36.

<sup>6</sup> W II 687. Vgl. zur modernen Kleidung und zur griechischen Zurschaustellung des Körpers P II 617.

<sup>7</sup> Vgl. H. D. F. Kitto, *The Greeks*, Melbourne/London/Baltimore, 1951, ch. 10: *The Greek Mind*, p. 169ff.; M. Pohlenz, *Τὸ Πρῶτον*. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes, Nachr. Ges. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Klasse 1933, 53ff.

<sup>8</sup> Simonides Nr. 4 in der *Anthologia Lyrica Graeca*, ed. E. Diehl; übers. von O. Werner, *Simonides und Bakchylides*, München 1969 (Tusculum-Ausg.), p. 22.

<sup>9</sup> Nemee 3, 19.

<sup>10</sup> Olympie 7, 15, Isthmie 4, 50ff.

<sup>11</sup> *Ilias* A 597ff.

<sup>12</sup> *Ilias* B 212ff. Übers. Voss.

<sup>13</sup> C. M. Bowra, *Pindar*, Oxford 1964, 168.

<sup>14</sup> *Theogn.* 53ff.

<sup>15</sup> Vgl. R. Harder, *Eigenart der Griechen*, Freiburg 1949, 10ff. Für die Wohnung gilt dasselbe.

<sup>16</sup> Kitto (s. oben, Anm. 7) 172f.: „In dem Absatz, den wir aus der *Ilias* übersetzt haben, befindet sich eine Stelle, die mich besonders griechisch anmutet. ‚Und sein Herz war in seiner zottigen Brust hin- und hergerissen, ob er Atreus' Sohn töten solle oder seinen Zorn besänftigen.‘ [sc. *Ilias* A 188ff.] (...) wir wären erstaunt, hätte Tennyson oder Vergil bei der Erwähnung von Herz oder Geist zugleich auch den physischen Zustand des Körpers erwähnt, in dem Herz oder Geist ihren Sitz haben. Homer findet es ganz in der Ordnung zu erwähnen, daß die Brust haarig war. Er sieht den ganzen Menschen auf einmal (...). Die scharfe Trennung, die der Christ und der Orientale gewöhnlich zwischen dem Leib und der Seele, dem Physischen und dem Geistigen, gezogen haben, ist dem Griechen fremd (...). Für ihn gab es einfach den ganzen Menschen (...). Körperliche Übungen waren ein wichtiger Bestandteil der griechischen Erziehung, aber nicht weil der Grieche sich sagte: ‚Gib acht, vergiß deinen Körper nicht‘, sondern weil ihm nie etwas anderes in den Sinn gekommen wäre, als den ganzen Menschen zu bilden.“ (Übers. Hartmut von Hentig, H. D. F. Kitto, *Die Griechen*, Stuttgart 1957, Fischer-Bücherei 356, 140).

<sup>17</sup> Zum Vorherigen insgesamt vgl. auch Werner Jaeger, *Paideia I*, Berlin 1934, bes. die Homer betreffenden Kapitel, p. 23ff., und den Pindar-Abschnitt, p. 249ff., bes. 271—291. In Deutschland vertritt diesen Standpunkt, den er der griechischen Plastik *abgesehen* hat, J. J. Winckelmann; s. vor allem seine „Anmerkungen über die Geschichte



der Kunst des Altertums (Dresden 1767), hrsg. von W. Senff, Weimar 1964, S. 340: „Da aber der Satz unumstößlich fest in mir war, daß das Gute und Schöne nur Eins ist . . .“; vgl. auch die „Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst“ (1755) in: J. J. Winckelmann, Ewiges Griechentum (Auswahl), hrsg. von F. Forschepiepe, Stuttgart 1943, 24. Auch W. Rehm, Griechentum und Goethezeit, München<sup>3</sup>1952, 35.

<sup>18</sup> Ilias B 248 ff. Übers. Voß.

<sup>19</sup> Nr. 60 Diehl (vgl. Anm. 8). Das provozierende „krummeinig“ wird manchen alten Leser an Thersites, das Gegenbild des homerischen Helden im Homer, erinnert haben, was vielleicht auch seine Aufgabe war.

<sup>20</sup> W II 153.

<sup>21</sup> E 11 f.

<sup>22</sup> E 11.

<sup>23</sup> Haupttext: § 18 des 1. Bandes von „Die Welt als Wille und Vorstellung“.

<sup>24</sup> W I 185 f.

<sup>25</sup> N 58.

<sup>26</sup> Zum ewigen Epikur s. Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches II 2 „Der Wanderer und sein Schatten“, Nr. 227.